ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIII, zeszyt 1 — 1965

KS. STANISŁAW ADAMCZYK

WARTOŚĆ EPISTEMOLOGICZNA PIĘCIU DRÓG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Ks. M. R. A. Sillem opublikował w r. 1957 dzieło zatytułowane: *George Berkeley and the Proofs of the Existence of God.* W dziele tym stara się najpierw wykazać, że stanowisko Berkeleya w oparciu o pryncypium weryfikacyjne prowadzi w kwestii istnienia Boga do pełnego agnostycyzmu rozumowego, co stało się później pobudką dla Kanta, by w *Krytyce czystego rozumu* wydał werdykt definitywny o niemożliwości udowodnienia rozumowego istnienia tego najwyższego bytu. Wiemy już skądinąd, że ten wielki myśliciel królewiecki w oparciu o swój idealizm transcendentalny — nie uznając w późniejszym okresie działalności naukowej [1] dowodu ontologicznego Kartezjusza i Leibniza [2] — odrzuca też tzw. przez niego dowód kosmologiczny. I oto w ślady Kanta wstępuje późniejszy krytycyzm anglosaski: Augustyn Farrer, H. J. Paton, J. C. Smart, Bertram Russell, Renald W. Hepburn itp. Znany nam i skądinąd Russell uznaje, że do roku 18 przyjmował dowód na istnienie Boga jako przyczyny pierwszej; lektura jednak Stuarta Milla ujawniła mu sofizmat, kryjący się w tym dowodzeniu: „Jeżeli — zdaniem jego — każda rzecz ma mieć przyczynę, to również i Bóg musiałby ją posiadać; jeżeli przeciwnie przyjęlibyśmy, że możliwą jest rzeczą istnienie jakiegoś bytu bez przyczyny sprawczej, to może nim być równie dobrze świat, jak i Bóg; a więc ze świata nas otaczającego nie można dojść do istnienia Boga”. [3]

Odrzucenie stanowiska większości angielskich filozofów współczesnych nie nastręczało Sillemowi dużych trudności, bo przecież już scholastyka nie od dziś wykazuje, że powszechność zasady przyczynowości sprawczej nie domaga się, a nawet wyklucza odnoszenie jej do bytu koniecznego; tylko bowiem byt przygodny nie mając istnienia w sobie może i musi domagać się przyczyny sprawczej. To w pracy cytowanej Sillema (rozdz. 1 i 2) mniej ciekawe. Za to o wiele ciekawsze jest jego stanowisko do słynnych „pięciu dróg” z *Summy teologicznej* św. Tomasza, jakie podejmuje w rozdziale 3, 4 i 5 swej pracy. I tak w rozdz. 4 stara się Autor uzasadnić, że dowody te umieszczone w pierwszej części *Summy teologicznej*, a więc dzieła na wskroś teologicznego, mają cha-

---

[1] Gdy w okresie przedkrytycznym (r. 1763) pisze rozprawę pt. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, uznaje dowód ontologiczny Leibniza za wystarczający i jedyny na stwierdzenie istnienia Boga.

[2] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1957, t. II, s. 343 n.

[3] Por. ks. B. Bejze, *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak”, X (1958) 600 nn.

rakter prawdy wyłącznie teologicznej. Nie chodzi zatem św. Tomaszowi o to, czy my drogą rozumowania możemy dojść do istnienia Boga, a nawet czy ten najwyższy Byt istnieje, ale chodzi mu tylko o to, o ile my możemy dojść do zrozumienia tego, co zostało nam z Objawienia przekazane o Jego istocie, do której należy i istnienie. Na dowód tego przytacza Autor dziełko św. Tomasza *De Trinitate,* gdzie to w komentarzu do słów Boecjusza odgradzając wyraźnie kwestię istnienia od kwestii istoty Boga, istnienie Jego zamieszcza między tzw. praeambula fidei. Tymczasem — zdaniem Autora — Doktor Anielski tak w *Summie contra Gentiles,* jak i w *Summie teologicznej* nie czyni o tym już żadnej wzmianki, a więc kwestii istnienia Boga nie uważa za czysto filozoficzną, przeciwnie za pewien aspekt kwestii teologicznej: istoty Bożej. Artykuły pierwszy i drugi kwestii drugiej I *Summy teologicznej* potwierdzają — dodaje — tego rodzaju zapatrywanie. Stąd zrozumiałe — kończy — że treść art. 3 (mieszczącego słynne „pięć dróg") jest pozbawiona oryginalności, jest podana tylko skrótowo i to w oparciu o źródła pogańskie, zwłaszcza zasady Arystotelesa (z dziwaczną przede wszystkim rolą zasady: nie iść w nieskończoność), jak również w oparciu całego dowodzenia na początkowej definicji nominalnej Boga, objawionej Mojżeszowi. W ten sposób głębsze uwzględnienie aspektu historycznego pozbawi dowodów tych znaczenia filozoficznego. [4]

Ponieważ wspomniane „pięć dróg" prowadzących nas do istnienia Boga spotykamy razem jedynie w jednym z ostatnich najbardziej skrystalizowanych dzieł Akwinaty, tj. w *Summie teologicznej* (I, q. 2, a. 3), stąd problem wysunięty przez Sillema praktycznie zacieśnia się do pytania: jaka jest natura dowodów św. Tomasza na istnienie Boga, które spotykamy w *Summie teologicznej*?

Pewnie, że *Summa teologiczna* jest, podobnie jak komentarz *De Trinitate,* dziełem z natury swej teologicznym. Tylko *De Trinitate* — jak sam tytuł wskazuje — jest dziełem, które zasadniczo traktuje o jednej z najgłębszych tajemnic naszej wiary, a mianowicie o Trójcy Świętej, omawianie której musi wyprzedzać jako praeambula fidei przeświadczenie o istnieniu Boga wszystkowiedzącego, i sam fakt objawienia tej prawdy. *Summa teologiczna* natomiast jest zbiorem prawd, które człowiek inteligentny, wierzący winien posiadać. Wśród tych prawd na pierwszy plan wybija się problem istnienia Boga. Dlatego też Akwinata, zanim w dziele tym przejdzie do teologicznego ujmowania problemów naświetlanych Objawieniem, zaczyna od tego, co uprzednio w *De Trinitate* (pisanym — zdaniem Mandonneta — ok. 1257 r.) włączył w praeambula fidei, czyli od filozoficznego poznania istnienia Boga. Poświęca mu jednak nie tylko jeden artykuł. Poprzedza go dwoma, które nam mówią o możliwości poznania rozumowego istnienia Boga; chce bowiem w ten sposób przeciwstawić się zaraz na początku teologom augustiańskim, głoszącym bezpośrednie intuicyjne poznanie Boga; przeciwko zaś nim wysuwa, jako jedyną możliwość, czysto rozumowe dowodzenie aposterioryczne, by następnie w artykule trzecim wskazać same dowody istnienia Boga. Przy czym Akwinata dowody te opiera nie na Piśmie św., ale na samym rozumie wspartym głównie zasadami filozofii Arystotelesa (jedynie przy piątej drodze ex gubernatione mundi powołuje się na autorytet Jana Damasceńskiego). [5] Gdy zaś w czwartej

---

[4] Por. F. Van Steenberghen, *Nouvelles Réflexions autour des „quinque viae"*, „Revue Philosophique de Louvain", 59 (1961) 598, 600.

[5] I C. G., c. 13, c. f.

drodze dochodzi poprzez istnienie do samej istoty Boga jako Bytu najdoskonalszego, istnienia bytującego oddzielnie (Esse subsistens), nie przestaje być arystotelikiem, by stać się neoplatonikiem — jakby za Rougierem [6] twierdził Van Steenberghen. [7] Koncepcja Boga, do której Arystoteles dochodzi głównie na podstawie ruchu w świecie, nie jest zasadniczo różna od tej, do jakiej dochodzi później Akwinata, gdy już u Stagiryty w XII Met., 7 1072 a 23—26 spotykamy takie słowa: „Jest więc coś, co porusza. Ponieważ zaś to, co poruszane porusza, jest czymś pośrednim, jest zatem coś, co nie poruszane wprawia w ruch, co jest wiecznym i istotą (οὐσία) i aktem istniejącym (καὶ ἐνέργεια οὐσία).”

Nie mówi zatem Arystoteles, że motor ten wprawiający w ruch wszechświat posiada istotę i akt istniejący, ale że jest samą istotą i samym aktem istniejącym, czyli istnieniem oddzielnie bytującym. I gdy później Doktor Anielski w oparciu o Pismo św. (w tłum. Wulgaty) stwierdza, że sam Bóg Mojżeszowi stawiającemu pytanie: „Jeżeli mi rzeką synowie Izraela: Które jest Imię Jego, cóż im powiem? Odpowiedział: Jam jest, którym jest. Tak powiesz synom Izraelowym. Który jest posłał mnie do was” (Wj 3, 13—14) okazuje, że jego właściwe imię jest K t ó r y j e s t. Każde imię zaś nadaje się dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika koniecznie, że samo istnienie Boże jest jego istotą lub naturą. [8] Tak więc zbliżone jest określenie Boga dane przez Arystotelesa i św. Tomasza.

Przy czym jednak nie można się stanowczo zgodzić, jakoby Akwinata najpierw w jednej czy drugiej *Summie* brał pod uwagę na Piśmie św. oparte określenie Boga i dopiero później przez analizę tej nazwy dochodził do jego istnienia. Bo oto w *Summie contra Gentiles* o tej definicji wspomina po raz pierwszy w I księdze rozdziału 22 i to sposobem potwierdzenia, na samym końcu rozdziału — podczas gdy problem jego istnienia kończy już na rozdziale 13 tej księgi. W *Summie teologicznej* słowa Ego sum cytuje po raz pierwszy i poddaje analizie dopiero w I, q. 13, a. 11 zatytułowanym: Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime Dei proprium, podczas gdy istnieniu Bożemu poświęca już kwestię drugą; kwestię zaś trzecią zatytułowaną: De Dei simplicitate, kwestię IV: De Dei perfectione i kwestię VI: De bonitate Dei poświęca istocie Bożej w oparciu przede wszystkim o dane rozumowe. Bezpodstawne zatem jest twierdzenie, że u św. Tomasza jakby punktem wyjściowym dowodów na istnienie Boga jest definicja natury Bożej, zaczerpnięta z Objawienia. To zaś, że dowody św. Tomasza oparte są o źródła pogańskie, zwłaszcza teksty Arystotelesa, jest chyba wymownym dowodem ich treściowej przynależności do filozofii, a nie teologii. Skrótowość zaś tych dowodów jest zrozumiała ze względu na cel *Summy teologicznej* jako dzieła przeznaczonego dla początkujących adeptów teologii. „Początkujący — bowiem — doznawali bardzo wielkich przeszkód w przedmiotach, o których pisali różni autorowie; częścią mianowicie z powodu namnożenia niepożytecznych zagadnień, artykułów i argumentów; [...] usiłować [więc] będziemy [...] wyłożyć [kwestię] krótko i jasno”. [9]

Ale oto Van Steenberghen omawiając wspomniane dzieło Sillema kieruje pod adresem Doktora Anielskiego zarzut, że pięć dróg dowodowych na ist-

[6] Por. L. R o u g i e r, *La Scholastique et le Thomisme*, Paris (brw), s. 556 i 563.
[7] F. Van S t e e n b e r g h e n, l. c., s. 603.
[8] I C. G. c. 22, 10.
[9] *Prologus ad Summam theologicam.*

nienie Boga nie są dowodami pełnymi, doprowadzającymi do jednej Przyczyny sprawczej wszechrzeczy, a nadto, że w dowodach tych formuły Arystotelesowe pomieszał Akwinata ze swoją metafizyką istnienia; dlatego to — dodaje — sam św. Tomasz nad dowód pięciu dróg wyżej stawia metafizyczny pozostający w harmonii z nauką swoją o istnieniu, jak to ma miejsce, np. w kwestii *De Potentia* (q. 3, a. 5). [10]

Niewiele od tej koncepcji wydaje się odbiegać ks. A. Krąpiec. Bo oto omawiając w artykule *Tajemnica i absurd* poznawalność istnienia Boga, wyraźnie głosi: „Tomasz dostrzegł to, czego nie dostrzegli i nie przyjęli inni przed nim i po nim, że istnienie właśnie jest tym elementem, który konstytuuje byt w porządku realnym, bytowym; konstytuując zaś byt w porządku bytowym jest elementem tłumaczącym realny porządek świata. A więc już nawet nie istota przez Arystotelesa położona na pierwszym miejscu tłumaczy fakt świata, ale właśnie istnienie, egzystencja jest w bycie najwyższą doskonałością, jest aktem wszystkiego [...] to jest jedyne racjonalne wyjście w racjonalnym tłumaczeniu istnienia świata [...] dopiero badanie problemu istnienia w bycie z konieczności na mocy zasady racji dostatecznej [...] doprowadza z konieczności do stwierdzenia istnienia Bytu, którego definicją jest właśnie czyste istnienie zwane Bogiem”. [11] Dlatego to w swoim skrypcie zatytułowanym Wykłady teodycei, analizując dowód kinetyczny Arystotelesa, dodaje: „Arystoteles nie dostrzegł roli istnienia w bycie” i dlatego „określa ruch: akt możności jako możności”, tak że „przy pomocy takiego ruchu właściwie — dalsze jego słowa — nie mógł on dojść do apodyktycznego istnienia Motoru”. [12]

W każdym razie już zupełnie jasno na podobnym stanowisku stanął ks. bp Bohdan Bejze: „Wszystkie pięć dróg sprowadzają się właściwie do jednego dowodu, którego punktem wyjścia jest egzystencjalna ograniczoność bytów zmysłowo poznawalnych”. [13] W ten sposób „drogi” te mając za punkt wyjściowy istnienie ruchu, przyczyn sprawczych itd. stanowiłyby zasadniczo jeden i ten sam dowód w różnych jedynie aspektach.

Nieco inaczej do podobnej konkluzji dochodzi cały szereg autorów — głównie ze szkoły suarezjańskiej — a mianowicie, że dowody Tomaszowe, wychodzące ze zjawisk w świecie nas otaczającym, różnią się między sobą najwyżej materialnie, formalnie zaś stanowią jeden dowód, bo wszystkie opierają się na tej samej zasadzie. [14] Zasadą tą — zdaniem ks. Granata — jest przygodność bytu stworzonego: „Ogólnie [...] należy przyjąć, że niemożliwy jest jakikolwiek racjonalny dowód na istnienie Boga bez ostatecznego oparcia się na zasadzie przygodności bytu, czyli że właściwie wszystkie dowody dadzą się sprowadzić do omawianego dowodu, czyli do trzeciej drogi”. [15]

Bezwzględnie mówiąc, można by skonstruować dowód na istnienie Boga, wychodząc z istnienia rzeczy materialnych.

Nie można się jednak zgodzić z Van Steenberghenem jakoby św. Tomasz

---

[10] F. Van Steenberghen, l. c., s. 604.

[11] A. M. Krąpiec OP, *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata*, „Tyg. Powsz.”, 20 I 1957 (nr 3) s. 6.

[12] Wykłady Teodycei (skrypt), s. 26 nn.

[13] Ks. B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak”, X (1958) 908.

[14] „Są tego rodzaju scholastycy, którzy mniemają, że argumenty [te] na udowodnienie istnienia Boga różnią się tylko materialnie, o ile mianowicie wychodzą z różnego wprawdzie faktu, lecz formalnie tworzą jeden argument: w ten sposób suarezjanie” (Maquart, *Elementa philosophiae*, Parisiis 1938, t. III, s. 291 n.).

[15] W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1960, s. 142—143.

w *De Potentia* (q. 3, a. 5) dał nam wzór takiego dowodu opartego nie na arystotelesowskim pojęciu bytu esencjalnym, ale na pojęciu bytu egzystencjalnym. Bo przecież w art. cyt. św. Tomaszowi chodzi nie o istnienie Boga, ale przeciwnie o ontyczną w powstawaniu zależność wszystkich stworzeń od Boga, która to zależność bazuje — zdaniem Akwinaty — na wspólnym wszystkim bytom istnieniu, spowodowanym bezpośrednio przez Boga jako byt, mający istnienie identyczne ze swą naturą. Rzecz jasna, że odwracając bieg rozumowania można z treści tego rozumowania ukuć dowód na istnienie Boga pokrywający się z Tomaszową trzecią czy czwartą drogą, ale to przez św. Tomasza nie było wcale zamierzone. Stąd dziwnym wydaje się pytanie postawione przez Van Steenberghena: „Pourquoi ne l'a-t-il pas fait dans la *Somme théologique*? Pourquoi a-t-il préféré la formule des quinque viae?" [16] I oto jako rację podaje okoliczność, że powodem tego była osobista sympatia (adhesion) do arystotelizmu, pomimo że musiał Arystotelesowy „Pierwszy Motor sfer niebieskich przemienić w Przyczynę sprawczą wszechrzeczy". [17]

Najpierw należy zaznaczyć, że myli się Van Steenberghen, gdy pięć dróg odnosi do wpływów Arystotelesa, a argumentację w *De Potentia* uważa jakby wolną od tych wpływów. Bo oto rozwijając dowód w tym ostatnim artykule, wyraźnie zaznacza: „Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles, et eorum sequentes, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse perdiderent". [18]

A więc zdaniem Akwinaty jego metafizyka istnienia jest równocześnie metafizyką istnienia głoszoną tak przez Platona, jak i Arystotelesa, z tą tylko różnicą, że metafizyka istnienia Platona odnosi się do idei, a metafizyka istnienia Arystotelesa również do rzeczy realnych w świecie materialnym.

Trudno również dopatrzeć się zdecydowanego wpływu Arystotelesa na św. Tomasza we wszystkich pięciu drogach, gdy odnośnie do czwartej drogi: ze stopni doskonałości transcendentalnych w świecie św. Tomasz zaznacza, że jedynie można ze słów Arystotelesa *II Metaphysicorum* (Tex. 4) — nawiasem mówiąc nieautentycznej — skomponować (colligere) ten dowód. To samo można by powiedzieć o dowodzie z przygodności stworzeń. Kiedy zaś chodzi o piątą drogę: ex rerum gubernatione, to wyraźnie św. Tomasz powołuje się na św. Jana Damasceńskiego i Awerroesa. [19] Ciekawe na podstawie czego Van Steenberghen dochodzi do przeświadczenia, że św. Tomasz Arystotelesowy pierwszy motor zamienia na „Przyczynę Sprawczą wszechrzeczy". Przecież św. Tomasz w pierwszym dowodzie dochodzi do Boga jako tylko pierwszego motoru, a dopiero w dowodzie drugim dochodzi do tego samego Boga jako pierwszej przyczyny. A dowody te są dowodami zupełnie różnymi, bo zasadniczo różne są punkty wyjściowe. Stąd słowa Akwinaty „procedit autem Philosophus alia via in secundo Metaph. (Tex. 6) ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus". [20] Św. Tomasz bowiem nie wychodzi z istnienia ruchu, istnienia przyczyn sprawczych, istnienia bytów przygodnych itd., ale z istoty ruchu istniejącego w świecie, z istoty przyczyn sprawczych istniejących około nas, z istoty bytów przygodnie istniejących itd.

[16] Van Steenberghen, l. c., s. 604.
[17] Ibidem.
[18] *De Potentia*, q. 3, a. 5, c.
[19] „Adhuc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit commentator in secundo Physic". (I *C. G.*, c. 13, c. f.).
[20] Ibidem (c. f.); por. I, q. 2, a. 3, c.

Dowodem tego jest choćby druga droga, którą Akwinata zaczyna od słów: „Secunda via est ex r a t i o n e causae efficientis". [21]

Nie koniec jednak na tym. Dowody bowiem powyższe, chociaż ostatecznie sprowadzają się do zasady przyczynowości sprawczej czy do racji wystarczającej, bezpośrednio jednak wypływają z pewnych zasadniczo różnych aksjomatów, które stanowią element istotny każdego z tych dowodów, np. dla pierwszej drogi „wszystko, co się porusza, przez coś innego jest poruszane"; dla czwartej: „różne stopnie doskonałości (czystej) domagają się istnienia bytu, posiadającego tę doskonałość w stopniu najwyższym". O ile zaś różny punkt wyjściowy sprawia, że dowody te różnią się między sobą materialnie, o tyle różny dla każdego z nich aksjomat powoduje formalną różnicę między nimi.

Przy czym należy zaznaczyć, że nie tylko ewentualny dowód wychodzący z istnienia w świecie należy nazwać dowodem metafizycznym, lecz również i tzw. dowody kosmologiczne biorące swój początek ze świata widzialnego. Gdy bowiem wychodzimy np. z ruchu istniejącego w świecie, to nie bierzemy jakiegoś ruchu indywidualnego, ale samą istotę (naturę) abstrahowanego od ruchu spotykanego w jednej czy drugiej rzeczy. Otóż z natury tak pojętego ruchu wynika aksjomat: „wszystko, co się porusza, przez coś innego jest poruszane", aksjomat, którego oczywistość oparta jest na najbardziej pierwotnych, a tym samym najogólniejszych pojęciach aktu i możności. Tym samym zasięg tego rodzaju zasady przekracza zakresowo świat widzialny, prowadzi z metafizyczną pewnością do bytu, który, poruszając inne rzeczy, sam już nie może być poruszany. Tym samym jest on motorem z natury swej poruszającym, motorem nie posiadającym w sobie domieszki jakiejś możności, czystym aktem, istnieniem oddzielnie bytującym, czyli Bogiem. Trudno zatem dowód ten uważać za gorszy od dowodu, który by miał za punkt wyjściowy istnienie w świecie.

Św. Tomasz nigdy tego nie czyni. Zdaje się z tego względu, że istnienie jako doskonałość różna od istoty nie jest umysłowo bezpośrednio uchwytna. Przedmiotem bowiem właściwym naszego umysłu jest istota rzeczy materialnych. Istnienie zaś chwytamy w późniejszych aktach naszego rozumowania. To samo analogicznie należy odnieść i do pozostałych „dróg" Akwinaty.

Może najlepiej będzie tę parę uwag, odnoszących się do wartości „pięciu dróg" Akwinaty, zakończyć słowami E. Gilsona: „Bóg jest po prostu istnieniem bez żadnych uzupełnień [...]. Taki jest Bóg, ku któremu pięcioma r ó ż n y m i drogami zmierzają i którego ostatecznie dosięgają dowody św. Tomasza z Akwinu". [22]

VALEUR ÉPISTÉMOLOGIQUE DES CINQ VOIES DE ST. THOMAS D'AQUIN

L'Ab. M. R. A. Sillem a publié en 1957 un ouvrage intitulé: *George Berkeley and the Proofs of the Existence of God.* Il s'y efforce tout d'abord de montrer que la position de Berkeley, basée sur le principe de vérification, conduit, dans la question de l'existence de Dieu, à un agnosticisme rationnel total, ce qui a incité plus tard Kant à prononcer définitivement, dans la *Critique de la Raison Pure,* l'impossibilité de démontrer par voie de raisonnement l'existence de cet Être suprême; Il a été suivi sur cette voie par les tenants ultérieurs du criticisme

[21] I, q. 2, a. 3, c.

[22] E. G i l s o n, *Tomizm* (przekł. J. Rybałta), Warszawa 1960, s. 125.

anglo-saxon: A. Farrer, H. J. Paton, J. C. Smart, B. Russell, R. W. Hepburn et autres. L'ab. Sillem, tout en rejetant la position de ces agnostiques, soumet cependant à une critique intéressante les célèbres „cinq voies" de la *Somme théologique* de St. Thomas, s'efforçant de démontrer que ces preuves ont le caractère de vérités purement théologiques et que St. Thomas lui-même attache plus d'importance à la preuve purement métaphysique, présentée dans *De Potentia* (q. 3, a. 5). Le présent article se propose, en conséquence, de mettre en relief l'affirmation que les cinq voies de St. Thomas, exposées surtout dans la *Somme théologique*, possèdent cependant le caractère de preuves philosophiques, plus précisément métaphysiques. De plus, à l'encontre de Van Steenberghen et de certains thomistes polonais (P. A. Krąpiec, Mgr. B. Bejze, Ab. W. Granat), il cherche à montrer que les célèbres cinq voies constituent, selon l'Aquinate, des preuves entièrement distinctes menant à la reconnaissance de l'être suprême qu'est Dieu.